حتميّة النصّ وحرفيّة القراءة في النظر والتطبيق حسب ابن حزم الفقيه الظاهري (1063 / 456)

عبد المجيد التركي *

1– **يمثّل البحث عن النصّ** وعن منهجيّة قراءته قضيّتين أساسيّتين من شأنهما أن تعترضا سبيل المؤرّخ، مهما كان ميدان اختصاصه، وكذلك طريق المختصّ في علوم اللّغة والألسنيّة وفي المنطق بكلّ صوره. والذي يهمّنا اليوم هو البحث في العلوم الاسلاميّة. وسنقتصر منها على الناحية الفقهيّة ونوجّه حديثنا نحو الظاهريّة وأهمّ ممثّليها، ابن حزم القرطبي. ونعلم أنّها بنت مذهبها على حتميّة البحث عن النصّ من قرآن وحديث واجماع الصحابة عند ظهور أيّة نازلة يخضع حكمها للشريعة، كما بنته على وجوب قراءته قراءة حرفيّة وحسب ظاهر الكلمة. وبذلك نكون قد التصقنا بالنصّ وابتعدنا–قدر الطاقة– عن اعمال الرأي بكلّ أشكاله من تعليل وقياس واستحسان واستصلاح. هذا من الناحية النظريّة!

2– **فالقضيّة المطروحة هي**: كيف نوفّق بين النظر والتطبيق؟ أي: هل نجد حكم كلّ نازلة في نصّ محدّد ومعيّن، والحال أن «الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية والنصوص والأفعال والاقرارات متناهية»، كما يصرّح ابن رشد الفيلسوف (595/1198) في البداية (ج1، ص2 و3)؟ هل بامكاننا قسر العقل البشري على نوع واحد من القراءة، حتّى لو كانت حرفيّة ظاهريّة، طالما كان ظاهر الشرع يقبل التأويل «على قانون التأويل العربي» قصد التوفيق بينه وبين «النظر البرهاني» كما يثبت ذلك الفيلسوف ذاته في فصل المقال (ص 118 و119)؟

* الأستاذ عبد المجيد التركي : مدير بحوث في المركز الوطني للبحث العلمي بباريس.

3- القضية بعبارة أخرى هي: الى أيّ حدّ وفي أيّة صورة يمكن للباحث أن يحتفظ بالموضوعيّة النصيّة ويستغني عن خصب الاستقراء العقلي واثراء التجربة النفسيّة؟ حاول ذلك مؤرخ كبير هو الطبري (922/310) عندما دعا في مقدّمة كتابه تاريخ الرّسل والملوك (ج1،ص8) الى التجرّد عمّا يسمّيه «بالاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس». والظاهر أنّه حقّق ما أراده لحوليّاته اذا أخذنا بعين الاعتبار ما كتبه المستشرق الفرنسي ويليام مرسي في مقاله عن «أصول النثر الأدبي العربي» المنشور في مقالات ومحاضرات بالفرنسيّة (ص52)، وقد بدا له الطبري في توقه الى الموضوعيّة كالذي يبتلع كلّ شيء دون هضم حتّى اذا ما فتحت بطنه وجدت كلّ ما ابتلعه كما هو لم يعتره أيّ تغيّر.

4- ولكنّ فقهاء الظاهريّة لا يكتفون بما يكتفي به الطبري ولا يقصرون عملهم على جمع النّصوص من قرآن وحديث واجماع الصحابة وصبّها الواحد حذو الآخر حسب الموادّ. وهم وان أكّدوا أنّ للعقل دورا هو في التمييز فقط وفي تقييد الانسان كما يقيّد العقال البعير، فهم في الواقع قد أنشؤوا فقها ظاهريّا بأصوله وعناصره وفروعه وفلسفته الأخلاقيّة. فكيف تمّ لهم ذلك، حسب ما يقدّمه ابن حزم؟

وسنحاول الاجابة في هذه العجالة على هذه الاسئلة الثلاثة:

- ماهي الظّروف التاريخيّة التي ساعدت على بروز الظاهريّة، حسب الدّراسات الحديثة؟
- ماهي الأسس النظريّة للظاهريّة، كما يقدّمها ابن حزم؟
- كيف كانت الظاهريّة في التطبيق، كما يبدو من خلال أمثلة من تآليف ابن حزم؟

I الظروف التاريخيّة التي ساعدت على بروز الظاهريّة:

1- فترة تغليب الاعتماد على الرأي:

في نهاية القرن الأوّل الهجري ظهرت جماعة من العلماء كان همّهم الأكبر التوفيق بين العمل الشعبي والاداري الأموي وبين مبادئ النصّ القرآني وقواعده وأحكامه، وكان سعيهم ناجحا بقدر ما كان خلفاء بني أميّة يسمّون القضاة من بينهم.

ولما كثر عددهم وقوى ائتلافهم كوّنوا في العقود الأولى من القرن الثاني للهجرة ما سمّاه المستشرق ج. شخت بالمدارس التشريعيّة القديمة. وكانوا يصدرون أحكامهم معتمدين على الرأي أكثر من اعتمادهم على النصّ. وهكذا أحدثوا داخل كلّ مدرسة فقهيّة نوعا من العمل الجاري يعتمد على فكرة السّنة، أي العادة الجارية لدى الجماعة، ثم على العنصر النظري أو الهدف الاسلامي التشريعي الأعلى، ثم إجماع العلماء داخل كلّ مدرسة.

وكانت كلّ مدرسة تحاول أن تستجيب لحاجتها الى الاستمرار والامتداد وكذلك الى

التعليل النظري لتدعّم به اجماعها المحلّي، عديم النفوذ والشهرة في بدايته، فتبحث له عن جذور متينة وراسخة في الماضي. وفي أوّل الأمر وقع البحث عن أعلام حديثي عهد نسبيّا، أي التابعين كإبراهيم النّخعي – المتوفّى في 95 أو 714/96–لعلماء الكوفة. ثم فكّروا في الصحابة وأخيرا في النبيّ ذاته الذي أصبحت سنّته ملجأ كلّ مدرسة فقهيّة تستند اليه للرفع من قيمة عملها الجاري وفرضه.

2- صر اع بين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث:

وكردّ فعل على حركة هذه المدارس، ظهرت أثناء القرن الثاني للهجرة حركة المحدّثين في الأمصار الاسلاميّة الكبرى. وهي حركة قائمة هي كذلك على اعتبارات دينيّة وأخلاقيّة رفيعة. وكان مبدؤهم الأساسيّ الذي ينصرونه هو أنّه لا يكفي أن يرجع الفقيه–جملة وبصورة عامّة– في عمله التشريعي الى سنّة النبيّ، بل يجب أن يرجع كلّ حكم يصدره الى حديث نبويّ ينقل عنه نصّه بحرفه. وهكذا تقرّر أن الحديث النبوي من قول وفعل واقرار مقدّم على العمل الجاري حتّى لو ادّعى أصحابه انتماءه الى سنّة النبي. وهكذا كان المحدّثون يكرهون استعمال الرأي ويعوّلون على الحديث فقط.

3- ظهور حركة المحدّثين على غيرها من الحركات:

وعقب هذا الصّراع الحادّ بين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، أتى الامام الشافعي المتوفّى في 819/204 ونصر أصحاب الحديث على أصحاب الرأي وقرّر أن لا شيء يقدّم على حديث النبي. الاّ أنّه لم يرفض الرأي كلّيا كأصحاب الحديث، بل أخذ به شرط ألاّ يصدر عن هوى أو تلذّذ أو استحسان، بل عن مصدر ثابت موضوع هو القرآن أو الحديث أو اجماع المسلمين. وهكذا قيّد الرأي بشروط جعلت منه ما يسمّى بالقياس وهو الاجتهاد. ولم يرفض أيضا مبدأ الاجماع وانّما رفض الاجماع المحلّي حتّى لو كان اجماع (مصر) كبير كالكوفة أو مكّة أو المدينة. فلم يقبل الاّ اجماع المسلمين قاطبة باعتبار أنّهم لا يجمعون على خلاف نصّ قرآن أو سنّة. فقد يعزب حديث عن بعضهم أو جلّهم فلا يعلمه الاّ أقلّهم! فان حصل اجماعهم كلّهم فلا بدّ أن يكون عن نصّ هو نصّ الحديث بالذات. ولقد بنى حجّيّة الاجماع على هذا الدليل العقلي، دليا ''بداهة، ولكن ركزها خاصّة على حديث يأمر فيه النبيّ بلزوم جماعة المسلمين، أي بلزوم ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة في أوامرهما.

4- بروز حركة الظاهريّة:

وبعد نصف قرن، أي منتصف القرن الثالث للهجرة تبرز الى الوجود المدرسة الظاهريّة على يدي مؤسّسها داود بن خلف المتوفّى في 883/270. ويتعلّق بظاهر النصّ، ممّا يقلّل من

امكانيّات الاستفادة منه التي يتيحها التأويل. فيبرز أهميّة الحديث ابرازا كاملا الى حدّ أنّ ابن حزم يستشهد عليها بحديث غايته الاشارة الى أشياء أمر أو وعظ بها أو نهى عنها وكذلك التأكيد على قيمة هذه الأشياء العدديّة: « إنّها لمثل القرآن وأكثر » (الاحكام، ج2، ص21 و22). وفي نفس الاتجاه، يبطل الاجماع الاّ اجماع الصحابة على نصّ لا يمكن أن يكون الاّ حديثا. ويبطل الرأي والقياس والتعليل. وكأنّه بهذا العمل يصدر عن فلسفة تشريعيّة أصوليّة شافعيّة وان قصد الى أن يذهب الى أبعد ممّا ذهب اليه الامام الشافعي في السعي نحو الموضوعيّة النصيّة المطلقة، باعتبار أنّ الاجماع على حديث لا يمكن أن يكون الاّ اجماع الصحابة وأنّ الرأي وان قيّد بمقاييس قاسية شديدة ما هو الاّ رأي لا يسلم من هوى الناس وشهواتهم وأنّ النجاة هي في الاجتهاد الحقّ، أي البحث عن النصّ والتعلّق بظاهره حتّى نضمن لأنفسنا طاعة الله الكاملة والانقياد لأوامره ونواهيه التي بيّنها على لسان رسوله وأرشدنا اليها بفضل حاسّة التمييز في عقولنا [1].

II الأسس النظريّة للظاهريّة، كما يقدّمها ابن حزم:

1– ما هي الظاهريّة النصّيّة؟:

هي اعتبار أنّ كلّ نازلة وقعت أو تقع الى يوم القيامة ويخضع حكمها للشريعة لها نصّ محدّد ومعيّن من القرآن أو الحديث أو اجماع الصحابة الذي لا يكون الاّ على نصّ. ويقع دخول النازلة في النصّ صراحة، وان لم يكن فبدليل.

وهذا لا يعني أنّنا فتحنا باب التأويل لأنّ الدليل لا يحتمل الاّ وجها واحدا. وان احتمل وجهين فصاعدا فلا بدّ أن يكون هناك نصّ آخر يبيّن مراد الله من ذينك الوجهين فصاعدا بيانا جليّا، أو اجماع كذلك. وان لم نقل بهذا فقد وقعنا في الاشكال والتلبيس! وذلك مستحيل لأنّ الله قد بيّن دينه غاية البيان عن طريق رسوله، كما فصّل ذلك ابن حزم في الاحكام (ج8، ص5).

ولا سبيل الى القياس الذي قيّد به الامام الشافعي الرأي واعتبره الاجتهاد ذاته فهو قائم على أنّ التشابه بين الأدلّة هو أحد الأدلّة على مراد الله. وهو يمثّل دعوى تحتاج الى دليل يصحّحها. ولا سبيل اليه، كما بيّن ذلك ابن حزم (الاحكام، ج8، ص5 و6). كما لا سبيل الى الاحتجاج باختلاف الصحابة في قضايا معيّنة باعتبارها دليلا على لجوئهم الى القياس! فهذه الاختلافات مزعومة! وان وجدت فهي الدليل على أنّ الذاكرة قد لا تسعف في البحث عن النصّ (المناظرات، ص 350 و351 و366، 367 و381 للاحالات على احكام الباجي، صاحب الاعتراض، وعلى تحليل ابن حزم من الاحكام).

(1) انظر التمهيد لتحقيقنا النصّي لاحكام الفصول للباجي (ج1، ص 31 الى 41) لعرض أكثر تفصيلا لنظريّة شخت ولمناقشتها.

وفي نظر ابن حزم قد أخطأ من قدّر أنّ النصّ قد خلا من حكم ما على نازلة ما. فهذا يخالف ما أخبر الله به، كما سنتبيّن ذلك بعد حين. وان وجدت حالة لا نصّ على حكمها فذاك لا يعني الاّ أنّها من باب العفو المسكوت عنه، أي أنّها داخلة في باب المباح أو الحلال الذي لا يحلّ لأحد أن يشهد بتحريمه (الإحكام، ج8،ص14).

وما الاجتهاد الذي نبّه الحديث على فضله الاّ البحث عن النصّ. فهو اجهاد النفس «في طلب حكم النازلة في القرآن والسّنّة». ولنا أجر على الطلب وأجر على الاصابة. فان اجتهدنا ووجدنا المنازلة منصوصة في هذه أو ذاك فقد أصبنا ولنا أجران. وان طلبناها فلم نفهم موضعها لا في هذه ولا في ذاك ولا وقفنا عليه وفاتنا ادراكه فقد أخطأنا ولنا أجر واحد (الإحكام، ج7، ص113 و114).

2– العناصر النصيّة المدعّمة لحجيّة الظاهريّة:

هي أربعة ومن القرآن:

أوّلا: مشيئة الله المطلقة وعلمه الواسع: ذلك أنّه ليس من الشرائع لسبب ما الاّ ما نصّ الله منها أنّه لسبب هو ذاك بعينه. ثم أنّ الله «لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون» (الأنبياء/23). وهذا يعني أنّ ما عدا ما نصّ أنّه لسبب فإنّما هو شيء اراده فلا يحلّل ولا نحرّم ولا نزيد ولا ننقص على ما قال.

فلا سبيل الى القول بالتشابه بين الصّفات لاقامة الحكم بالقياس. فهناك من يستطيع أن يقدّم للشيء ذاته صفات أخرى مخالفة للأولى ويدّعي أنّها توجب حكما مخالفا لذلك. فالنبيذ له صفات كالخمر في أنّه شديد ملذّ مسكر فوجب له التحريم. وهو أيضا كالعصير العادي فوجب له التحليل (الإحكام، ج8 ص102 ثمّ 105).

ولا سبيل الى الاستشهاد بما ورد في القرآن من آيات محكمات وأخر متشابهات،كما نبّهت على ذلك الآية 7 من سورة آل عمران. ذلك أنّ الله أخبر أنّه لا يحلّ لأحد أن يتّبع متشابه القرآن ولا أن يطلب معناه فليس له الاّ الاقرار به وأنّه من عند الله، الاّ أن يكون في قلبه زيغ فيتّبع ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله (الإحكام، ج7، ص92).

ثانيا: جهل الانسان أصلا: ويقيم ابن حزم هذا العنصر النصّي على آيتين من القرآن وذلك للاستدلال على ضرورة البرهنة على بطلان القياس:« والله أخرجكم من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئا» (النحل/78) ثم:«كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلّمكم الكتاب والحكمة ويعلّمكم ما لم تكونوا تعلمون» (البقرة/151). وانطلاقا من هنا يؤكد الفقيه الظاهري أنه قد «صحّ ضرورة أن ما علّمنا الرسول – صلعم – من أمور الدين فهو الحقّ وما لم يعلّمنا منها فهو الباطل وحرام القول به» (الإحكام ج8،ص9 و10).

ثالثا: اكمال الشريعة: ويدعّم هذا المبدأ بالآية القرآنية الشهيرة:

«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا» (المائدة/3). ولا قادح في هذه الشهادة على كمال التشريع اذا عارضها الخصم باعتبار أنّ الآية نزلت في حجّة الوداع، أي قبل بضعة أشهر من موت الرسول، وهي فترة كثر فيها الوحي كثرة لم تشهدها الفترات السابقة كما جاء في الخبر عن عائشة. ويؤكد ابن حزم أنّ مبدأ اكمال الدّين خالد في ذاته، فالدّين في كلّ وقت تامّ كامل، وللّه أن يمحو منه ما يشاء وأن يزيد فيه ويثبت وليس ذلك لغيره. بل صحّ انّ النبيّ أمر قبل وفاته بساعة باخراج الكفّار من جزيرة العرب حتّى لا يبقى فيها دينان (الإحكام، ج8، ص10 الى 13).

رابعا: ما سكت اللّه عنه فهو عفو منه: يرفض ابن حزم التفرقة الدينيّة التقليديّة لأحكام الشريعة الى عبادات ومعاملات وهي تفرقة تمكّن القائلين بها – أي الجمهور الأعظم من الفقهاء – من تبرير الالتجاء الى القياس، على الأقلّ بالنسبة الى القسم الثاني. ويفضّل عليها تقسيما ثلاثيّا أراده بديهيّا يفرض نفسه بأوائل العقول اذ قد استوحاه من عناصر المنطق – القائم عليها البرهان – كما ضبطها في كتابه التقريب (ص86 الى 89). ولهذا السبب أقام بينها وبين أحكام الشريعة معادلات تامّة. فالواجب الذي لا بدّ من كونه كطلوع الشمس كلّ صباح يسمّى في الشرائع الفرض واللاّزم. والممكن الذي قد يكون وقد لايكون مثل توقعنا أن نُمطر غدا يسمى في الشرع الحلال والمباح والممتنع الذي لا سبيل اليه كبقاء الانسان تحت الماء يوما كاملا يسمّى في الشرائع الحرام والمحظور [1]. ويتوسّع ابن حزم في تحليل هذا التقسيم في الإحكام (ج1، ص 13 الى 15) فيبيّن أنّ الفرض واجب اعتقاده والعمل به وأنّ الحرام لا بدّ من تجنّبه قولا وعقدا وعملا وأنّ الحلال مباح فعله ومباح تركه، وهو ما ينطبق على المكروه وان كان عكسيّا.

والجديد في هذا التقسيم هو ابراز الحلال ورفعه الى مستوى القسمين الآخرين. وقد حرص الفقيه الظاهري على اقامة حجيّته على القرآن: «خلق لكم ما في الأرض جميعا» (البقرة/29) ثمّ: «وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم الاّ ما اضطررتم اليه» (الأنعام 119). ويقرّر بوضوح تامّ معتمدا نوعا من الاستدلال وهو الاستصحاب: «فصحّ بهاتين الآيتين أنّ كلّ شيء في الأرض وكلّ عمل فمباح حلال إلاّ ما فصّل الله – تع – لنا تحريمه باسمه نصّا عليه في القرآن وكلام النبي (...) وفي اجماع الأمّة (...) وهو راجع الى النصّ (...)». ولتدعيم هذا الاستدلال يسوق آية ثالثة: «يا أيّها الذين آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ اللّه لكم (...)». وهكذا يختم بأنّه قد «صحّ أنّ النصّ مستوعب لكلّ حكم يقع أو وقع الى يوم القيامة ولا سبيل الى نازلة تخرج عن هذه الأحكام الثلاثة» (الإحكام، ج8، ص14 و15).

---

(1) وهنا يقيم ابن حزم داخل الممكن معادلات تامّة كاملة بين الممكن القريب والمباح المستحبّ وبين الممكن البعيد والمباح المكروه بين الممكن المحض والمباح المستوي. انظر التمهيد لتحقيقنا النصّي لإحكام الفصول للباجي، م1، ص79 الى 81، للمزيد من

وقبل ختم هذا العنصر النصّي الرابع، من المفيد أن نلاحظ أن ابن حزم قد فكر في اتساع هذه الرّقعة المحايدة، رقعة الحلال والمباح، وسنحاول أن نتبيّن معه في ما يلي الحلّ الأخلاقي الذي ارتآه لها.

3- العناصر البرهانيّة البديهيّة لتدعيم الظاهريّة:

سوف نرى أنّها خمسة في معظمها راجعة الى اللّغة، أو الى تصوّر ابن حزم لها، وكذلك الى المنطق، أو الى دعامتي منطق أرسطو: الحدود والقياس (السّلجسموس). وسوف يختمها المؤلف لطوق الحمامة وغيره من كتب الأخلاق النظريّة والتطبيقيّة بمعالجة المنطقة المحايدة المشار اليها منذ قليل.

أ - تعريفات لغويّة وهي داخلة في البيان الظاهري:

النصّ:«هو اللفظ الوارد في القرآن أو السّنّة المستدلّ به على حكم الأشياء هو الظاهر نفسه» (الإحكام،ج1،ص42).

وقريب من هذا تعريف لابن عقيل الحنبلي (-513/1119) ساقه في كتاب الجدل:«هو ماعرف معناه من لفظه. وقيل:ما بلغ به أقصى غاية البيان، مأخوذ من منصّة العروس. مثال ذلك قوله - تعالى -:«الزّانية والزّاني فاجلدوا» (النور 2). ويرى الفقيه الحنبلي أنّ حكمه «أن يصار اليه ويمتثل ولا يعدل عنه الاّ بنصّ يعارضه. ولا يقع الخلاف فيه أبدا ولا يسوغ اجتهاد مخالفه» (ص200 أو ٣ ثمّ 202 أو ٤).

التأويل: هو «نقل اللفظ عمّا اقتضاه ظاهره وعمّا وضع له في اللّغة الى معنى آخر. فإن كان نقله قد صحّ ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حقّ. وان كان نقله بخلاف ذلك طرح ولم يلتفت اليه وحكم لذلك النقل بأنّه باطل» (الاحكام، ج1، ص42).

المجاز:«هو في اللّغة (...) الطريق الموصل بين الأماكن. ثم استعمل فيما نقل عن موضعه في اللّغة الى معنى آخر. ولا يعلم ذلك الاّ من دليل من اتّفاق أو مشاهدة. وهو في الدين كلّ ما نقله الله تعالى أو رسوله صلّى اللّه عليه وسلّم عن موضعه في اللغة الى مسمّى آخر ومعنى ثان. ولا يقبل من أحد في شيء من النّصوص أنّه مجاز الاّ ببرهان يأتي به من نصّ آخر أو اجماع متيقّن أو ضرورة حسّ وهو حينئذ حقيقة» (ن.م.ج1، ص 48).

التشبيه:«هو أن يشبّه شيء بشيء في بعض صفاته. وهذا لا يوجب في الدين حكما أصلا. وهو أصل القياس وهو باطل (...) (ن.م. وبالمكان المذكور). وقد مرّ بنا الحديث عنه عند اثارة قضيّة القياس وسنرجع اليه للقضيّة ذاتها.

ب- تحديد وظيفة العقل:«هو في اللغة المنع. تقول: عقلت البعير (...)» (الإحكام، ج1، ص50).

«هو استعمال الطاعات والفضائل» (ن.م. بالمكان ذاته).

« حقيقة العقل انّما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليه جارية على ما هي عليه فقط من ايجاب حدوث العالم وأنّ الخالق واحد لم يزل وصحّة نبوّة من قامت الدلائل على نبوّته (. . .) والعمل بما صحّحه العقل من ذلك كلّه وسائر ما هو في العالم موجود ممّا عدا الشرائع وأن يوقف على كيفيّات كلّ ذلك فقط » (الإحكام، ج1، ص28).

« وأمّا من ادّعى أنّ العقل يحلّل أو يحرّم أو أنّ العقل يوجد عللا موجبة لكون مأظهر الله (. . .) في هذا العالم من جميع أفاعيله الموجودة فيه من الشرائع وغير الشرائع فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة » (ن.م. وبالمكان المذكور).

وكأمثلة يدعّم بها نظريّته في تحديد وظيفة العقل يقدّم قضيّة تحريم الخنزير وامتداد صلاة الظّهر الى أربع ركعات واباحة التزوّج بأربع لا خمس ليؤكد أن ليس فيها مجال للعقل ولا في ايجابه ولا في المنع منه (الاحكام، ج1، ص28 و29).

« وانّما في العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره ووجوب ترك التعدّي الى ما يخاف العذاب على تعدّيه والاقرار بأنّ الله تعالى يفعل ما يشاء (. . .) » (الاحكام، ج1، ص29)[1].

ج- القول بالتعليل اذا كان السبب منصوصا عليه: « فإذا نصّ اللّه تعالى أو رسوله صلّى اللّه عليه وسلّم على أنّ أمرا كذا لسبب كذا أو من أجل كذا ولأن كان كذا أو لكذا فإنّ ذلك كلّه ندري أنّه جعله اللّه أسبابا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النصّ بها فيها ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتّة »(الإحكام، ج8، ص77).

د- رفض قياس الفقهاء والقول بقياس الفلاسفة:

يرى ابن حزم أنّ القياس الأوّل قائم على معنى الشبه فيرفضه لسبب سبق أن استعرضناه (II- 3 - أ: التعريف الرابع). ويقدّم هذا المثال:« واحتجّوا فقالوا: لمّا رأينا البيضتين اذا تصادمتا تكسّرتا علمنا أنّ ذلك حكم كلّ بيضة لم تنكسر. قالوا: وهذا قياس ». فيعلّق عليه بأنّ هذا بعيد عن القياس! فقد « علمنا بأوّل العقل وضرورة الحسّ أنّ كلّ رخص الملمس فإنّه يصيبه - اذا صدمه ما هو أشدّ اكتنازا منه - أثرٌ فيه، امّا بتفريق أجزائه وامّا بتبديل شكله » (الإحكام، ج7، ص182). ويؤكد أنّ ادّعاء أنّ « البيضة لمّا أشبهت البيضة وجب أن تنكسر اذ لاقت جرما صليبا » هو من باب الخطإ الفاحش (ن.م. بالمكان ذاته).

المسألة مسألة نوع لا شبه. ذلك أنّ بيضة صغار العصافير لا تشبه بيضة النّعام في أغلب صفاتها « إلاّ أنّهما جميعا واقعان تحت نوع البيض » وكلاهما ينكسر اذا لاقى جسما صليبا

(1) نلاحظ أنّ ابن حزم قد رأى من وظيفة العقل التدخّل في ميدان العقيدة والتوحيد دون ميدان الشريعة. وتفسير ذلك أنّ الايمان اذا حصل عقليّا بالله وبصفاته وغير هاته من أبواب العقيدة لزم قبول شريعته جملة لا استثناء لحكم واحد منها. وهذا ما عابه عليه ابن كثير (-1372/774) في البداية (ج11، حوادث سنة 456، ص92) اذ تعجّب من ظاهريّته الحائرة في الفروع التي لا يقول فيها بشيء من القياس وحتى الجليّ منه، بينما هو من أشدّ الناس تأويلا في باب الأصول وبخصوص آيات الصّفات وأحاديثها. وأرجع ذلك الى تضلّعه في علم المنطق أوّلا « ففسد بذلك حاله في باب الصفات ».

مكتنزا (ن.م. بالمكان ذاته). «أمّا لو خرطنا صفة بيض من عاج (. . .) حتّى تكون أشبه ببيضة النّعامة من الماء بالماء (. . .) ثم ضربنا بها الحجر لما انكسرت (ن.م.بالمكان ذاته)»[1].

القياس الفقهي هو استقراء. ويعرّفه:«هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد وجنس واحد ويحكم فيها بحكم واحد» وذلك لأنك تجد«في كلّ شخص من أشخاص ذلك النوع (. . .) صفة قد لازمت كلّ شخص ممّا تحت النوع» (التقريب، ص163). وبما أنّ التقصّي غير متيسّر ولا ممكن فكلّ استقراء أو قياس هو «تكهّن من المتحكّم به» (التقريب، ص 164)[2].

قياس الفلاسفة أو السلجسموس أو الجامعة. ويقتله ابن حزم لأن القضيّة فيه «لاتعطيك أكثر من نفسها» (التقريب، ص 106). وتفصيل ذلك أنّ المقدّمة الأولى (majeure) والمقدّمة الثانية (mineure) اذا «كانتا صحيحتين في طبعهما وتركيبهما فالانقياد لهما حينئذ لازم». ثمّ اذا اجتمعتا، أي كوّنتا القرينة «يحدث أبدا عنهما قضيّة ثالثة صادقة أبدا لازمة ضرورة لا محيد عنها» أي ما يسمّى بالنتيجة (ن.م. بالمكان ذاته). وبعبارة أخرى انّ النتيجة قد تضمنتها بعدُ المقدّمتان.

هـ - رفض قياس الفقهاء توسيع نطاق ميدان العفو المسكوت عنه:

سبق لنا (II-2: العنصر الرابع) أن قدّمنا بعض التدقيق عن تصوّر هذه المنطقة المحايدة، منطقة الحلال والمباح، وعن ابرازه لها إبرازا يخوّلها مكانة بين الفرض من جهة والحرام من جهة أخرى، ونبّهنا على الحلّ الأخلاقي الذي ارتآه ابن حزم.

أوّلا سبق أن نبّهنا (II-3-ب: التعريف الثاني) على أنّ ابن حزم يحدّد وظيفة العقل بأنّها أيضا «استعمال الطاعات والفضائل» وكذلك «المنع» كعقال البعير.

ثانيا يمكن أن نلاحظ أنّ مؤلف رسالة طوق الحمامة وكتاب الأخلاق والسّير وغيرهما من الكتب والرسائل المستهدفة لنشر الفضائل والأخلاق الحميدة قد يكون فكر في هذه المنطقة المحايدة التي لا تعنيها الشريعة بحال والتي لا يعتمد فيها المؤمن الاّ على خبرته الحسّيّة وطاقته العقليّة التمييزيّة، أي على ضميره الديني. ولعلّ ابن حزم قد شعر بأهميّة عمله التوجيهي قصد الوصول الى غرس الحسّ الأخلاقي لدى المسلم وتربية ضميره، بحيث تكون أعماله نابعة من انعاكاساته الخيّرة بفطرته، وذلك حيث يراه الفقهاء الآخرون القائلون بالتعليل والقياس والرأي خاضعا لأوامر الشريعة خضوع العبد لسلطة ربّه بصورة آليّة[3].

---

(1) مثال يقدّمه ابن حزم للبرهنة على أنّ التشابه لا يوجه حكما واحدا في الشريعة هو الحديث:«لعن المؤمن كقتله». ويلاحظ أن لا تشابه أقوى من تشابه أخبر به النبيّ. ومع ذلك فقد أجمعت الأمّة على أنّ لعن المؤمن لا يبيح دم اللاعن كما يبيح دم القاتل ولا يوجب دية كما يوجب القتل دية (الإحكام، ج 7، ص 192).

(2) انظر إحكام الفصول للباجي (م2، ص 766، ف 840) ففيه الدليل على أنّ الفقيه الأصولي المالكي كان يعتبر معنى الجنس في تفكيره الأوصولي اذ هو يرجّح قياسا ردّ فيه الفرع الى أصل من جنسه على آخر ردّ فيه الفرع الى أصل ليس من جنسه.

(3) انظر مناظرات، ص 184 و ب 56 حديثنا عن توازن النظام الحزمي واتّجاهه الواقعي.

III الظاهريّة في التطبيق من خلال أمثلة من تأليف ابن حزم:

1– ملاحظات تمهيديّة:

ـ هذه أمثلة منتقاة من كتبه وخاصّة منها الإحكام، والغاية من عرضها هو تبيّن مقدار فاعليّة الظاهريّة وبالتالي مصداقيّتها.

ـ هناك حالة سيقسر فيها الفقيه النحو على ما يريد الوصول إليه.

ـ هناك حالة سيعترف فيها بخلوّها من نصّ قرآن أو سنّة ولكن ورد فيها مع ذلك اجماع.

ـ حيث يعتبر ابن حزم أنّه حقّق نتيجة بالاعتماد على النصّ أو على دلالة النصّ، هناك من يراه قد وصل اليها عن طريق القياس، وهو نفسه يعترف بأنّ القول بالقياس يتهدّم بالقياس (الإحكام ج7، ص195).

ـ وكردّ فعل، يبرهن لصاحب القياس على أنّه حيث يظنّ أنّه استخدم هذا الضرب من التعليل ليصل الى نتائج صحيحة في نظر كلّ الناس، فإنّه لم يزد على أن طبّق ـ وربّما بدون أن يدري! ـ نصّا جليّا وبصورة مباشرة (الإحكام، ج7، ص56 الى 62 ثمّ 65 الى 70).

ـ يكثر ابن حزم من الاعتماد على الحديث حتّى اعتبر نفسه من أهل الحديث. وهكذا يعوّض به ما فاته من استنباطات نصّيّة عن طريق التعليل. وقد سبق أن رأيناه (I ـ 4) يبرز القيمة العاديّة للحديث.

ـ الأمثلة التي ستمرّ بنا قلّما انفردت الظاهريّة الحزميّة بحلولها. فابن حزم في جدله يهاجم خاصّة الحنفيّة والمالكيّة. وقد يعبّر عن خلافه مع الشافعيّة أو يحدث لخصوم الظاهريّة عندما يستعرضون الرأي للمناقشة أن ينسبوه الى ظاهري بصحبة مالكي أو شافعي.

ـ من أهمّ الحلول التي اهتدى اليها ابن حزم تعلّقه بقاعدة مساواة المرأة شبه المُطْلقة بالرجل. ويجب الاعتراف بأنّ تحقيقها تمّ عن طريق القراءة النصّيّة ولكن خاصة بفضل الاستصحاب. فاعتمادا على مبدإ أبرزه وهو أفضليّة نساء النبيّ على بقيّة الصحابة حاول أن يفهم النصوص الخاصّة بالمرأة فهما يبعد كلّ نقيصة عن وضعيتها. وكذلك وانطلاقا من بعض آيات قرآنية وأحاديث نبويّة، قرّر هذه المساواة كمبدإ عامّ في انتظار نصّ معيّن للخروج عنه.

2ـ مشكلات منهجيّة يثيرها تفسير النصوص المعتمدة:

أ ـ صياغة الأمر: يرى ابن حزم أنّه اذا ورد خبر صحيح أنّ النبيّ رأى أمرا كذا فحكم فيه بكذا فالواجب أن نحكم في ذلك الأمر بمثل ذلك الحكم. ومن ذلك رؤيته لرجل يصلّي خلف الصفّ منفردا وأمره إيّاه بإعادة الصلاة وذلك لسبب ذاته لا غير (الاحكام، ج3، ص 90 و91). والمهمّ هنا أن مالكيّا كالباجي الأندلسي (474/1081) يرى رأي ابن حزم الذي جادله في مناظرات شهيرة وأنّ التحفّظات وردت عن داود الظاهري (ـ270/883) وابنه أبي بكر (ـ294/907)، اذ الأوّل يرى ألاّ إلزام الاّ عند استعمال لفظ الأمر مرويّا مباشرة عن النبيّ، بينما يعتبر الثاني الالزام قائما حتّى تعرف الصّياغة الدقيقة للسّنّة[1].

(1) انظر مناظرات (ص96 و الى 100) للإحالات الدقيقة على احكام الباجي والاحكام لابن حزم ولمزيد التفاصيل.

ب ـ **المعنى العامّ والمعنى الخاصّ**: إنّ ابن حزم ـ شأنه في ذلك شأن المالكي الباجي ـ يؤكد أنّ كلّ كلمة يجب أن تؤخذ بمعناها العامّ وبكلّ المعاني التي تضمّنتها صياغتها دون تردّد أو توقّف» الاّ في حال وجود دليل يضطرّنا الى استخراج البعض لكي نضفي عليه معنى خاصّا (الإحكام، ج3، ص 137).

ولكنّ ما ينفرد به ابن حزم هو رفضه لجواز التخصيص بالقياس الجليّ أو الخفيّ ـ الذي يقول به الباجي ـ واقتصاره لهذه العمليّة على النصّ من قرآن وسنّة أو إجماع صحابة وكذلك ما يسمّيه البرهان الذي يأتي من طبيعة الأشياء، فإذا قرأنا الآية: «قل كونوا حجارة أو حديدا» (الاسراء/50) علمنا بضرورة العقل أنّنا ازاء أمر تعجيز وأنّه لا يقدر أحد أن يصير حجارة أو حديدا[1].

ويدخل في هذا الباب تحديد وجهة الخطاب المطلق بلفظ الجمع المذكر. فاذا ما رأى الباجي أنّه لا يتوجّه مطلقا الى النّساء فقد اعتبر ما جاء في القرآن أحيانا من ذكر: مؤمنة، ومؤمنات، للتخصيص أو مسلمون، ازاء مسلمات، للتمييز بين الجنسين. الاّ أنّه ينسب رأيا مخالفا الى مالكيّة من بغداد وكذلك الى داود. أمّا ابن حزم فرأيه أنّ خطاب النّساء والإناث إن كان لا يدخل فيه الذكور فخطاب الذكور يدخل فيه النّساء والاناث، الاّ أن يأتي نصّ أو إجماع على اخراج النّساء والاناث من ذلك. وحجّته من لغة العرب أوّلا ثم من بداهة العقول ثانيا، فبما أنّ النبيّ بعث الى الصّنفين سويّا ودون تمييز فلا تخصيص على حساب النّساء الاّ بدليل مستقى من نصّ أو اجماع. فلربّما كان الجهاد فرضا على النّساء أيضا لولا حديث النبيّ لعائشة: «أفضل الجهاد حجّ مبرور». وما استعمال "المسلمون"، إزاء "المسلمات"، الاّ من باب التأكيد (الإحكام، ج3، ص80 و81)[2]. وقد ذكرنا منذ قليل (III ـ 1: الملاحظة التمهيديّة الأخيرة) أنّ ابن حزم يقول بالمساواة بين الرجل والمرأة ونبّهنا على اعتماده مبدأ الاستصحاب القائم على تسوية الله بينهما كمبدإ عامّ صالح مطلقا وأشرنا الى قراءته النّصوص على ضوء هذا المبدإ في انتظار نصّ جليّ يعيّن حالة محدّدة للتمييز. ونظرية ابن حزم المتعلّقة بالمعنى العامّ والمعنى الخاصّ داخلة في هذه المنهجيّة النصّيّة، كما بيّناه تفصيلا في مقال سابق[3].

ج ـــ **حالة حديثين متعارضين ومشكلة النسخ**: لنبدأ بالتذكير بالآراء المخالفة لرأي ابن حزم ونستعرضها مع خصمه المالكي، الباجي. فهو ـ بعد أن عبّر عن موقفه الخاصّ أي الخيار اذا استحال التوفيق بين الحديثين ـ يذكر بأنّ مالكيّا وبعض الشافعيّة يقولون باختيار الحظر وبأنّ داود ومالكيّا يريان اختيار الاباحة. وهو يتصوّر في الجملة حالات ثلاثا: حديث ناسخ وحديث منسوخ ـ اختيار بين حكمين ـ كلّ واحد منهما يصدق على عين بذاتها. وما دمنا لا نملك

(1) للإحالات على احكام الباجي والاحكام لابن حزم وللتفاصيل، انظر مناظرات، ص 100 الى 103.
(2) انظر مناظرات (ص103 الى 107) للتدقيقات والاحالات على احكام الباجي.
(3) انظر «نساء فاضلات» في متكلّمون وفقهاء في اسبانيا المسلمة (بالفرنسيّة)، ص 129و 130.

وسيلة لتحديد معنى هذا النسخ أو وجه اتّصال النصّ بعين ما بصورة متميّزة فلم يبق أمامنا الاّ الاختيار [1].

أمّا ابن حزم فلا يقبل الاّ حالة واحدة اذا كنّا حقّا ازاء خبرين صحيحين ومتعارضين ويرى أنّ الحلّ فيها هو اعتماد النصّ الذي يحتوي الحكم الزائد على الحكم المتقدّم. فمن المعهود في نظره أنّ ما كان أكثر تفصيلا هو الناسخ وأنّ الآخر هو المنسوخ. وفي ما عدا ذلك فليس هنالك الاّ توهّم تعارض في نظر من لا يعرف. ويقدّم لهذا حجّة يعتبرها بديهيّة: بما أنّ الله قد تكفّل بحفظ الدّين فليس من المتصوّر أن يدع فيه أمرا خفيا يشوب نصّا ما من حيث احتماله النسخ (الاحكام، ج1، ص137).

وضمن هذا الباب يقدّم ابن حزم مثالا طريفا ومفيدا عن منهجيّته في قراءة النّصوص التي تبدو متعارضة. وذلك أنّه تصوّر حالة يكون فيها أحد النصّين متضمّنا لأمر بعمل ما معلّق بكيفيّة ما أو في زمان ما أو مكان ما، بينما يأتي في النصّ الآخر نهي عن عمل ما بكيفيّة ما أوفي زمان ما أو مكان ما. ويكون في كلّ واحد من العملين المذكورين ما يمكن أن يستثنى من الآخر. وقبل أن يوضّح هذه الحالة بمثال ينبّه على أنّها من أدقّ ما يمكن أن يعترض به أهل العلم في تأليف النّصوص وأغمضه وأصعبه. والقضيّة تتمثل في خطاب الله لليهود: «يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأنّي فضّلتكم على العالمين» (البقرة 47) ثمّ للمسلمين: «كنتم خير أمّة أخرجت للنّاس» (آل عمران/110). ويلاحظ أنّنا إزاء نصّين أحدهما أولى بالاستثناء من الآخر الاّ بنصّ أو اجماع لأنه جائز أن نستثني من الأوّل أمّة محمد ومن الثاني بني اسرائيل. فوجب اللّجوء الى البرهان. فقد قام على أنّ التفضيل على العالمين ليس على عمومه لأنّ الملائكة أفضل من بني اسرائيل بيقين. أماّ كون المسلمين خير أمّة أخرجت للناس، فلم يأت نصّ ولا اجماع بأنّه ليس على ظاهره فلّما لم يأت نصّ ولا اجماع بأنّ هذا النصّ ليس على عمومه وجب علينا تخصيص النصّ الأوّل اذ لا بدّ من تخصيص أحدهما. ويدعّم ابن حزم هذه القراءة بحديث يبيّن فيه النبيّ أنّ المسلمين أقلّ عملا بالنّسبة الى قبلهم ولكن أكثر أجرا (الإحكام، ج2، ص 25 و26 ثمّ 29 و30).

3 ـ مشكلات منهجيّة تثيرها طريقة نقل النّصوص المعتمدة:

أ ـ خبر الآحاد: في هذا الباب سنبحث في الأحاديث المتّصلة الاسناد ورواتها كلّهم عدول. فهي توجب العلم والعمل معا. هذا موقف ابن حزم وجماعة من فقهاء الظاهريّة وبعض الصوفيّة.

(1) انظر المصدر السابق (ص 107 و108) للتدقيقات وللإحالة على إحكام الباجي.

* وهي كذلك لا توجب العلم وإنما العمل فقط. هذا رأي منسوب الى الحنفيّة والشافعيّة وجمهور المالكيّة وجميع المعتزلة. وهم في هذا لا يفرّقون بين المسند المتّصل أو المرسل.

* وينفرد المعتزلة والخوارج باعتبار أنّ المرسل لا يوجب علما ولا عملا.

* وكخبر آحاد، روى عبد الرحمان بن عوف لعمر بن الخطّاب حديثا انفرد بروايته عن جزية المجوسي: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب!»[1].

ب ـ الخبر المرسل: يهم ابن حزم ببطلان هذا الحديث. وهو في هذا يغلّب التجريح ولا يرى الاّ التوقف عند رواية حديث سقط من سلسلته راوٍ أو أكثر، أو عند رواية المجهول أو المجرّح ثابت الجرحة حتّى يصحّ عندنا فقهه وعدالته وضبطه أو حفظه (الاحكام، ج1، ص136 ثم 148 الى 146ثم ج2، ص2 و4 و5).

أمّا الباجي المالكي الذي يعتبر أن تغليب التعديل هو الأولى بلا منازع فإنّه يرى العمل به واجبا مع التذكير بأنّ أكثر المتكلّمين وبعض المالكيّة المشهورين متّفقون على عدم الموافقة على هذا العمل[2].

ج ـ الإجازة: يتصوّر ابن حزم أربعة وجوه للنقل الصحيح. فمنها اثنان مشافهة أي مخاطبة الراوي المحدّث للأخذ عنه يعني قراءة عليه، ثمّ مخاطبة المحدّث الراوي للأخذ عنه، أي إملاء عليه. ومنها وجهان كتابة، أي أن يكتب المحدّث الى الراوي الآخذ منه، ثم مناولته الراوي الآخذ عنه كتابا فيه علم وفيه قوله: «هذا أخبرني به فلان عن فلان». ويرفض ابن حزم الاجازة الكاملة المطلقة باعتبارها بدعة لم تجئ قطّ عن النبيّ ولا عن أصحابه ولا عن التابعين ولا عن تابعي التابعين (الاحكام، ج2. ص 147 و148).

ويرى الباجي المالكي الذي يتّفق معه على صحّة الوجوه الأربعة من النقل، أنّ الاجازة صحيحة[3].

د ـ اختلاف روايات الحديث: هذه بعض نقط أثارها ابن حزم ومجادلة الباجي وقد اتّفقا في معظمها:

* فقد حقّقا اتّفاقا على القول بأنّ هذه الاختلافات في الرّواية ليست أمارة ضعف مطلقا وأنّ من حقّنا أن نكتفي بالمعنى عند عدم القدرة على ايجاد النصّ الحرفي. وقد اكتفى الباجي بالتأكيد على أنّ ذلك موقف جمهور الفقهاء والمحدّثين في قرون الاسلام الأولى. الاّ أنّ ابن حزم ذهب الى أبعد من هذا فقرّر أنّه من الثابت أنّ النبيّ عند النّطق بالحديث الواحد كان يكرّره ثلاث مرّات فينقل كلّ صحابي ما سمع. وفي رأيه أن ليس هناك وهن في الحديث اذا كان المعنى واحدا.

---

(1) انظر المصدر السابق (ص 120 الى 137) للتفاصيل والإحالة على احكام الباجي (خاصة من 127 الى 137)

(2) انظر المصدر السابق (ص137 الى 146) للتدقيقات والإحالة على احكام الباجي.

(3) انظر المصدر السابق (ص 147 الى 149) للتفاصيل والإحالة على احكام الباجي

* ويضع الفقيهان شرطا يتّفقان عليه هو أن يكون الراوي فقيها ضابطا لما روى، فهما للمعاني التي يقتضيها النصّ، متنبّها الى ضرورة ردّ ما اختلف فيه الناس الى نصّ حكم القرآن والسّنة.

* ويدقّق الباجي احتجاجه على ما يقدّم بأن مالكا في الموطإ يورد الحديث الواحد بألفاظ مختلفة اختلافا بيّنا.

* أمّا عن اختلاف الفقيهين فيما بينهما فبالنظر الى تصوّر وظيفة الحديث التعبّديّة. ويرى الباجي أنّ الحديث ـ على عكس القرآن ـ غير مخصّص للتعبّد بتلاوته فيستبدل العالم ـ اذا لم يستطع التثبّت والتدقيق ـ جلس، بـ : قعد، و تكلّم، بـ قال. ومن هناك جازت ترجمة توجيهات النبيّ الى عمّاله وولاته أو كتبه الى الملوك الأعاجم، وكانت الترجمة من حقّ الجميع.

* وفي هذا المجال لا يفرّق ابن حزم بين القرآن والحديث. فلقد علّم النبي البراء بن عازب دعاء وحرص على ألاّ يغيّر شيئا منه فلا يبدّل: رسول، بـ:نبي. ومن هنا جوّز الترجمة على سبيل الافهام والتعليم فقط، لا على سبيل التّلاوة والقربة فصفة الاعجاز في القرآن والحديث عرضة للتغيّر في الترجمة.

أمّا عن اللحن في الحديث فيرى الفقيه الظاهري الابقاء عليه إن كان له وجه في لغة بعض العرب فيروى كما هو ولا يردّ الى أفصح منه. وان كان شيئا لا وجه له من ذلك فحرام أن تحدّث باللحن عن النبيّ (الإحكام،ج1،ص139ثمّ ج2، ص 86 الى 89) [1].

هـ ـ السّنّة والحديث: يرى ابن حزم أنّه « اذا قال الصحابي: السّنّة كذا، وأمرنا بكذا، فليس هذا اسنادا ولا يقطع على أنّه عن النبيّ ـ ص ـ (...)». واذا «قال بعضهم: السّنة كذا، وإنّما يعني أنّ ذلك هو السّنّة عنده على ما أداه اليه اجتهاده» (الاحكام،ج2، ص72 الى 74).

وينقل الباجي المالكي هذا الرأي ويدقّق أنّه ليس رأي الجمهور من الفقهاء بل جماعة من الحنفيّة وبعض الشافعيّة ـ أي أبي بكر الصّيرفي ـ وداود. أمّا رأيه الخاصّ فهو أنّ الظاهر أنّه أمر من الله ورسوله أنّ السّنّة سنّة رسول الله، على قول أكثر أهل العلم [2]

4 ــ صعوبات اعترضت طريق ابن حزم في تطبيقه الظاهريّة:

أحصينا منها أربعا بدت لنا نموذجيّة اذ كلّ واحدة منها تتعلّق بعنصر من عناصر الظاهرية الحزميّة.

أ ــ ليس لكلّ نازلة نصّ! هذا ما أقرّ به فقيهنا في كتابه مراتب الاجماع لمّا أكّد فيه أن «كلّ أبواب الفقه ليس منها باب الاّ وله أصل في القرآن والسّنّة نعلمه ـ ولله الحمد! ــ حاشا

(1) انظر المصدر السابق (ص149 الى 192) للتفاصيل وللإحالة على إحكام الباجي.
(2) انظر المصدر السابق (ص153 الى 155) للتفاصيل وللإحالة على إحكام الباجي.

القراض، فما وجدنا له أصلا فيهما البتّة ولكنّه اجماع صحيح مجرّد. والذي نقطع عليه أنّه كان في عصر النبيّ ـ ص ـ وعلمه فأقرّه. ولولا ذلك ما جاز!» (ن.م.، ص 106). وساق ابن حزم بعد ذلك من باب القراض ستّ عشرة مسألة اتفق فيها وأربع مسائل اختلف فيها (ن.م.، ص 106 الى 108).

ومن خلال الأمثلة ندرك تعريفا واضحا للقراض هو عبارة عن شركة أموال وأبدان معا، فيها من يقدّم ماله فقط وفيها من يسهم بعمله فقط وفيها من يسهم بالاثنين. وهذا لمثال واضح: «واتّفقوا أنّ للعامل أن يبيع ويشتري بغير مشورة صاحب المال ويردّ بالغيب» (ن.م.، ص 107).

ولم يفت أهل الاختصاص أن يوجّهوا نقدهم الى ابن حزم. فقد عابوا عليه القول على عكس مذهبه، أي أنّ الاجماع لا يكون الاّ عن نصّ من القرآن أو السّنة. ثمّ انّه اعترف باقرار النبيّ له وهذا نوع من السّنّة. ثمّ أنّه أكّد وجود نصّ في الكتاب أو السّنّة على كلّ نازلة فكيف النفي في هذه الحال؟ وكيف يقطع بكون القراض موجودا في عصر النبيّ وبعلمه له واقراره ايّاه والحال أن الآثار الواردة عنه في ذلك لا تصل الى مرتبة القطع بمضمونها؟ (البيان 2، ص 107م المصدر المذكور، من غير ذكر لاسم المعترض هذا)[1].

ب ــ صعوبة تطبيق النصّ على ظاهره! وهذا مثال ثان يلوي فيه ابن حزم رقبة النحو –ان صحّ التعبير– فحين نعلم أنّ لحم الخنزير قد حرّم في أربع آيات (البقرة/173 ـ المائدة /3 – الأنعام/145 ــ النحل 115) فإنّ فقيهنا لا يعتبر الاّ الآية الثالثة: «قل لا أجد في ما أوحي اليّ محرّما على طاعم يطعمه الاّ أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنّه رجس أو فسقا أهلّ لغير اللّه به». ويأخذ على خصومه تحريمهم شحم الخنزير ولحم الأنثى منه بالقياس ليؤكد على أنّه لا يلجأ الاّ الى الإجماع والنصّ. ورأيه أنّه «إنّما حرّم شحم الخنزير وغضروفه ودماغه (...) وجلده وشعره (...) والأنثى منه ولبنها يقول اللّه تعالى: أو لحم خنزير فإنّه رجس. والضمير في لغة العرب راجع الى أقرب مذكور (...) وأقرب مذكور الى الضمير الذي في: فإنّه، هو الخنزير لا اللحم. فالخنزير كلّه بالنصّ رجس وا لرّجس كلّه خبيث محرّم يقول اللّه تعالى: «إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه» (المائدة/90). ويدعّم ابن حزم هذه النظريّة النحويّة الغريبة ــ أو الطريفة ! ـ بعنصر من المنطق اليوناني فيلاحظ أنّ: الخنزير، في لغة العرب، اسم للجنس يقع تحته الذكر والأنثى والصغير والكبير (الإحكام، ج7،ص93 الى 95).

(1) انظر على سبيل المقارنة الموطأ لمالك بن أنس في كتاب القراض. فلا ذكر فيه لحديث واحد. أمّا آثار الصحابة فقليلة، فإذا استثنينا صفحة ونصف الصفحة (باب ما جاء في القراض) يحيل فيهما الامام على أبي موسى الأشعري وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفّان (ص 687 و 688) فبقيّة الكتاب أي ستّ عشرة صفحة (من ص688 الى 702) كلّها أقوال لمالك مع الاحالة على «الأمر المجتمع عليه عندنا» (ص 697) مرّة ثمّ على أهل العلم (ص698) مرّة واحدة أيضا.

ج ــ **تساهل في عمليّة الاستدلال**: حاول ابن حزم أن يقيم الدليل من النصّ وبفضل الاستصحاب على المساواة شبه المطلقة بين الرجل والمرأة. وقد حاجّه خصمه بقضيّة الشهادة فذكره بأنّها ــ مقدّمة من المرأة ــ تساوي نصف شهادة الرجل ــ ولم ير ابن حزم في هذا دليلا يخلّ بمبدإ المساواة. ويتصوّر حالة شهادة في قضيّة زنى يشهد فيها أبو بكر وعمر وعلي فلا تعتبر شهادتهم كافية. ثم اذا شهد منّا أربعة ظاهر أمرهم العدالة تكون شهادتهم كافية ومقبولة. فهل يعني هذا أنّا أفضل من هؤلاء الثلاثة؟ انّ ابن حزم الذي ينصحنا دائما بألاّ نجمع الاّ بين ما هو قابل للجمع نسي أنّ لنا نصّا في تقييم شهادة المرأة وتمييزها بالنقص بينما لا نملك نصّا على أفضليّة شهادة الخلفاء الراشدين الثلاثة، مجتمعين أو متفرّقين. [1]

هـــ عدم التفريق بين عناصر المنطق اليوناني وأحكام الشريعة: مرّ بنا (II_ 2: رابعا) أنّ ابن حزم أقام معادلات تامّة بين عناصر المنطق ــ القائم عليها البرهان ــ وبين أحكام الشريعة. ونتيجة لهذا الجمع بين الطبيعة والشريعة ــ كما قرّره في التقريب وان كان تراجع فيه كثيرا في الاحكام ــ توصّل الى نتائج غريبة نقتصر منها على هذا المثال. فاعتمادا على قياس أرسطو (السّجلموس) قرّر هذه النتيجة:

مثال من النحو الرابع من الشكل :	مثال تشريعي :
كلّ جسم معدود	كلّ مرضعة خمس رضعات حرام
وبعض الجسم مركب	وبعض المرضعات خمس رضعات أمّ
فبعض المركب معدود.	فبعض الأمّهات حرام.

فالمنتظر أن نجد في النتيجة تقريرا أنّ الأمّهات حرام، سواء أرضعن أم لم يرضعن، وذلك بمقتضى أمر شرعي زائد على الطبيعة لا علاقة له بالرضاعة[2]

في خاتمة هذا الحديث نستطيع أن نؤكد أنّ الظاهريّة الحزميّة قد أنشأت نظاما تشريعيّا ــ في النظر كما في التطبيق ــ وكلاميّا كذلك وأخلاقيّا وحتى أدبيّا وإن لم يتسنّ لنا خوض هذه الجوانب الثلاثة الأخيرة. وقد أدركنا أنّ القضيّة التي حاولت علاجها تتمثّل في الوصول الى منهجية قائمة على اللّغة وعلى المنطق لتحقّق ــ قدر المستطاع ــ الموضوعيّة النصّيّة القائمة على حرفيّة النصّ والبحث عن الدليل عند غيابها. ولقد مرّت بنا بعض الصّعوبات ولعلّها من باب الشاذّة التي تؤكد القاعدة.

وفي عصرنا الحديث سجّل الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه الدسم والمفيد عن ابن حزم، على هذا الفقيه عدّة نقط انفرد بجلّها نتيجة ظاهريّته وحدّد مكانها من أبواب النّكاح والإرث والوصيّة الواجبة ومنع إجارة الأرض. وسجّل عليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه،

(1) انظر مقالنا «نساء فاضلات» المذكور من قبل (ص128 و129) وذلك للتفاصيل. والاحالات على الفصل لابن حزم: ج4، ص132.
(2) أنظر التمهيد لتحقيقنا النصّي لإحكام الفصول للباجي المذكور من قبل (م1، ص84 إلى 87) وذلك للتفاصيل والإحالة على التقريب لابن حزم وعلى مقال للمستشرق برنشفيق.

مقاصد الشريعة عدّة مآخذ منهجيّة وخاصّة ابطال التعليل والقياس وعدم اعتبار الشريعة منبثقة عن حكمة عميقة.

ويبقى السؤال الأخير: لماذا لم يوفّق الظاهريّة الى نشر مذهبهم على صورة أوسع من التي انتشر عليها في الماضي والحاضر؟ لماذا لم يمسّ الاّ عناصر قليلة وان كانت قويّة في باب الاجتهاد؟ قد يطول بنا الحديث للاجابة على هذا السؤال المزدوج خاصّة اذا جرّنا الى الخوض عن دور الاجتهاد وافتراض غلقه في تاريخ تطوّر التشريع الاسلامي.

ولكن الظاهريّة هي قبل كلّ شيء منهجيّة نصيّة، وهي بهذا الاعتبار تهمّنا وتخاطب حاسّتنا النقديّة وتحيّر عقولنا كما تحيّرها ـ من حين لآخر ـ بعض تساؤلات تصدر عن بعض المؤرخين ومفادها: لعلّنا نكتب التاريخ بنفوسنا وعقولنا ـ أو برأينا كما يقول الفقهاء ـ فتأتي كتابتنا معبّرة عن آمالنا وأشواقنا أو تخوّفاتنا وحيراتنا أكثر ممّا تعبّر عن الفحوى الصحيح لنصوصنا، وذلك مهما كانت وسائل مراقبتنا ونقدنا وبحثنا. وكون هذه التساؤلات لا تلقى إجابة واضحة، واقعيّة ومقنعه لا يمنع صداها من التردّد في آذاننا بين الفينة والأخرى. وما هذا الملتقى العلمي المنعقد في هذه المدينة العريقة في العلم الاّ صورة من هذا الصدى. وليس هذا أقلّ فضله!